

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

SERVICE DES ABONNEMENTS ET ADMINISTRATION

E. Peeters, B.P. 41, B-3000 Louvain
www.peeters-leuven.be

order@www.peeters-leuven.be

Compte de chèques postaux n° 000-0425/99-45: Éditions Peeters, Louvain

Le prix de souscription à la *Revue philosophique de Louvain*, année 2000, est de 2.500 F.B. (port en sus).

Le prix d'un numéro isolé simple de la *Revue* est de 750 F.B. (port en sus), le prix d'un numéro isolé double est de 1.200 F.B. (port en sus).

Comme complément à la *Revue philosophique de Louvain*, l'Institut supérieur de Philosophie publie également le *Répertoire bibliographique de la philosophie*. Le prix de l'abonnement à la *Revue*, conjointement avec le *Répertoire*, est de 3.200 F.B. (port en sus). Le prix de l'abonnement au *Répertoire*, sans la *Revue*, est de 2.500 F.B. (port en sus).

FONDÉE EN 1894 PAR D. MERCIER

PUBLIÉE PAR L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

TOME 98

Numéro 1

FÉVRIER 2000

SOMMAIRE

ARTICLES

Raison, sphère publique et défis du pluralisme

Christian Arnsperger et Hervé Pourtois. Raison, sphère publique et défis du pluralisme. Introduction	1-5
Hervé Pourtois. La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste	6-26
Manuel Toscano-Méndez. La tolérance et le conflit des raisons.	27-46
Muriel Riuol. De la neutralisation au recouplement. John Rawls face au défi de la démocratie plurielle	47-63
Michel Delhez. De la tolérance au devoir de civilité, ou du pluralisme des idées au pluralisme des personnes. A partir de John Rawls	64-82
Christian Arnsperger. Le pluralisme au-delà de la raison et du pouvoir. L'ancrage «transraisonnable» de la raison libérale	83-106

ÉTUDES CRITIQUES

Emmanuel Tourpe. «L'esprit positif». Quelques publications récentes touchant le problème philosophique de Dieu (Fabro, Brito, Mahé)	107-133
---	---------

COMPTES RENDUS

Jean Leclercq. Quelques écrits publiés autour d'un cinquantenaire Histoire de la philosophie	134-151 152-202
---	--------------------

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

203-225

CHRONIQUES

Jean-Pierre Deschepper. Chronique	226-233
-----------------------------------	---------

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE LA FONDATION UNIVERSITAIRE BELGE

BE ISSN 0035-3841

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE LA FONDATION UNIVERSITAIRE BELGE

LOUVAIN-LA-NEUVE
ÉDITIONS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

La Revue philosophique de Louvain

fondée en 1894 par D. Mercier, sous le titre de *Revue Néo-Scholastique*, est publiée par l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain. La revue s'intéresse au mouvement philosophique international dans toute son ampleur.

Organe de *recherche* et de *discussion* par ses articles; organe de *documentation* et de *critique* par ses bulletins, ses comptes rendus et ses notices bibliographiques; organe d'*information* par ses chroniques diverses, la *Revue philosophique de Louvain* veut être un instrument de travail aussi sûr et aussi complet que possible dans le domaine de la philosophie.

La publication d'un article n'engage pas la responsabilité de la Revue. Les droits de traduction et de reproduction sont réservés.

RÉDACTION

Institut Supérieur de Philosophie. — Collège Cardinal Mercier

Place du Cardinal Mercier, 14

B-1348 Louvain-la-Neuve

Télécopieur: (32 10) 47 88 94 — Câble: rpl@rfl.ucl.ac.be

Directeur: THIERRY LUCAS

Directeur scientifique: MICHEL GHINS

Secrétaire: JEAN-PIERRE DESCHÉPPER

Comité de rédaction

JACQUES ÉTIENNE, CHRISTIANE FLORIVAL, GILBERT GÉRARD, MICHEL GHINS,

JEAN LADRIÈRE, JACQUES TAMINAUX, CLAUDE TROISFONTAINES,

PIERRE ALBENQUE (UNIVERSITÉ DE PARIS-SORBONNE/PARIS IV),

FABIO CIARAMELLI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI FEDERICO II), FRANÇOISE DASTUR

(UNIVERSITÉ DE NICH-SOPHIA-ANTIPOLIS), HERMAN DE DUIN

(KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN), FRANÇOIS DUCHESNEAU (UNIVERSITÉ DE

MONTRÉAL), JEAN-YVES LAPOSTOLLE (COLLEGE OF BLANDINGS), DIEGO MARCONI

(UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE), JEAN-LUC MARION

(UNIVERSITÉ DE PARIS-SORBONNE/PARIS IV)

Les textes proposés à la Revue doivent être inédits, originaux et rédigés en français. Ils doivent lui être adressés en trois exemplaires comportant un résumé de dix lignes maximum et ne contenant aucune mention du nom de l'auteur, avec une copie sur disquette conforme au manuscrit. Les disquettes de 1.44 MB doivent être d'un format de 3.5 pouces, de haute densité, formatées PC. La saisie des manuscrits doit être réalisée en utilisant des logiciels de traitement de textes compatibles avec la version Microsoft Word 7.0. Les articles ne doivent pas dépasser 60.000 caractères, les études critiques 25.000. Les auteurs reçoivent un accusé de réception de leurs manuscrits, que la Revue soumet à divers lecteurs pour évaluation; la liste de ces lecteurs est donnée dans le dernier numéro de l'année en cours. La période d'évaluation ne dépasse pas normalement trois mois. Les auteurs ne peuvent soumettre leurs textes à d'autres revues avant d'avoir reçu l'avis du comité de rédaction. S'ils sont publiés, les textes ne peuvent l'être de nouveau, en tout ou en partie, sans l'autorisation de la Revue. Les textes non publiés ne sont pas renvoyés aux auteurs.

La tolérance et le conflit des raisons*

Je voudrais analyser ici une vertu, la tolérance, étroitement associée au pluralisme et dont la valeur est unanimement reconnue, et même jugée indispensable, dans les situations de diversité et de conflit. On ne saurait, en effet, exagérer l'importance qu'elle a acquise dans les discours et les textes publics; il suffit, pour s'en convaincre, de prendre comme exemple la *Déclaration de Principe sur la Tolérance* de l'UNESCO, qui affirme rien de moins que ceci: «La tolérance est la clé de voûte des droits de l'homme, du pluralisme (y compris du pluralisme culturel), de la démocratie et de l'État de droit». Ce prestige est mis en relief par divers symboles et célébrations, tels que le statut d'«Année des Nations Unies pour la tolérance» décerné à l'année 1995, ou l'organisation d'une «Journée internationale de la tolérance» tous les 16 novembre. Rien de semblable n'échoit à d'autres vertus — pourtant tout aussi importantes lorsqu'on parle de pluralisme — telles que la modération, vertus auxquelles, par comparaison, on ne prête presque aucune attention. La tolérance semble être devenue, si l'on en croit sa place prépondérante dans la discussion publique, la vertu reine du pluralisme.

Il faut dès lors craindre une véritable inflation des attentes envers une vertu aux origines pourtant modestes. Il n'est pas tout à fait certain, au demeurant, que nous sachions très bien de quoi nous parlons quand nous invoquons la tolérance; en effet, comme l'écrit l'éditeur d'un récent ouvrage collectif consacré à cette vertu, «à notre ferme croyance en la vertu de tolérance ne correspond aucune certitude théorique analogue»¹. Mon propos ici est de tenter une clarification du sens de cette disposition, en analysant ce qu'on pourrait nommer ses *circumstances*,

* Je remercie Christian Arnsperger pour son aimable invitation à participer au «Groupe de travail sur le pluralisme» à la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale de l'Université catholique de Louvain, et Jacqueline de los Riscos pour son aide inestimable lors de la traduction de ce texte en français.

¹ «Introduction», in D. HEYD (ed.), *Tolerance. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 3.

par analogie avec les «circonstances de la justice» chez Rawls². Pour mettre en évidence sa difficulté spécifique, il nous faudra être attentifs au sens particulier de sa liaison avec la diversité et le conflit. Nous verrons que toute tentative pour donner à la tolérance une signification plus précise requiert aujourd'hui que l'on «dégomfle» la prétention qui consisterait à en faire la vertu du pluralisme, et qu'on lui donne des contours plus restrictifs, en échange d'un ancrage dans certains traits structurels du raisonnement pratique.

1. LE PRESTIGE DE LA VERTU ET L'ÉVENTAIL DE WALZER

Dans un récent article publié à l'occasion du cinquantième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme, Koffi Annan, Secrétaire général de l'ONU, soulignait le rôle que joue l'idée de tolérance comme condition pour garantir la vie en commun pacifique et le respect des droits dans les situations de pluralisme: «La tolérance, base de la société civile et de la paix, nous permet de voir dans la diversité des cultures non pas un obstacle au respect des droits de l'homme ou, ce qui est pire, une justification de leurs violations, mais une source de richesse à laquelle nous devrions tous nous abreuver»³. Ces mots expriment clairement que la manière dont nous comprenons actuellement la tolérance a subi deux changements. Le premier atteint l'objet de tolérance: si, à l'origine, elle concernait surtout les différences religieuses, elle porte aujourd'hui en tout premier lieu sur les différences ethnoculturelles. Mais le fait le plus remarquable est qu'il s'est produit un changement décisif en ce qui concerne l'attitude que nous identifions comme tolérante: on comprend la tolérance comme une attitude résolument affirmative à l'égard du pluralisme, ce qui nous amène à considérer la diversité comme une source de richesse plutôt que de difficultés.

Il n'est certainement pas raisonnable d'exiger trop de précision dans un article de journal dont le propos est avant tout commémoratif. Ainsi, on peut recourir à la *Déclaration de principe sur la tolérance* que l'UNESCO a élaborée en 1995, et à laquelle le Secrétaire de l'ONU lui-même nous renvoie. Dans un texte antérieur émanant de cette même organisation internationale, et destiné à promouvoir «l'Année des

² J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

³ K. ANNAN, «Los derechos humanos, urdimbre de nuestras vidas», *El País*, 10 décembre 1998, p. 13.

Nations unies pour la tolérance», on poursuivait l'objectif «d'enraciner la tolérance, comprise comme une attitude, non seulement dans l'esprit de tous et chacun, mais encore dans les dispositifs du fonctionnement social et politique». En quoi consiste donc cette attitude qui doit se développer tant dans les arrangements politiques que dans l'infériorité des individus? Si l'intolérance est décrite simplement comme «le refus des différences entre les personnes et les cultures», la tolérance est, quant à elle, caractérisée de façon plus prolixe: «La tolérance est la reconnaissance et l'acceptation des différences entre personnes. Elle consiste à apprendre à écouter les autres, à communiquer avec eux et à les comprendre. C'est la reconnaissance de la diversité culturelle. C'est le fait d'être ouvert à d'autres manières de penser et à d'autres conceptions, ouverture dérivée de l'intérêt et de la curiosité, de même que du refus de rejeter l'inconnu. C'est le fait de reconnaître qu'aucune culture, nation ou religion n'a le monopole de la connaissance ou de la vérité. C'est une forme de liberté qui consiste à être libre de préjugés et de dogmes. La personne tolérante est maîtresse de ses opinions et de sa conduite. C'est une attitude positive envers les autres, exempte de toute attitude de supériorité»⁴.

Quoque d'une façon plus nuancée, l'article premier de la *Déclaration de principe sur la tolérance* maintient le même ton quand il explique le sens de la tolérance en termes de «respect, acceptation et appréciation de la richesse et de la diversité des cultures de notre monde» et, en général, de nos diverses manières d'être humains⁵. Ici aussi, on trouve la même insistance sur la diversité culturelle et, surtout, la présentation de la tolérance foncièrement comme une disposition à accepter d'une façon affirmative les différences entre les êtres humains — donc comme une attitude qui requiert curiosité, ouverture d'esprit et valorisation de la variété parce que, d'après le texte, on ne saurait comprendre la tolérance comme condescendance ou concession. Il est tout à fait symptomatique que seule la dernière phrase d'un si long article rappelle l'ancien sens historiquement associé avec la tolérance et qui, par comparaison avec le précédent, nous semble presque mesquin: «Elle signifie également que nul ne doit imposer ses opinions à autrui».

⁴ UNESCO, Propositions préliminaires, «Año para la tolerancia», 1995. Cité par P. ORTEGA, R. MINGUEZ et R. GIL, *La tolerancia en la escuela*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 158.

⁵ UNESCO, «Déclaration de principe sur la tolérance», 16 novembre 1995, p. 10.

Il ne s'agit pas ici pour nous de pousser à l'extrême la rigueur là où elle est hors de propos, mais plutôt de documenter un virage qui nous paraît significatif quant à la façon dont la tolérance est comprise, virage dont la large diffusion ne fait aucun doute. Quelques remarques de Michael Walzer dans son livre sur la tolérance peuvent nous aider à préciser un peu mieux la question, bien que son point de vue s'écarte substantiellement du nôtre, puisqu'il s'occupe de la *pratique* de la tolérance, plutôt que de l'*attitude*, et surtout du problème politiquement plus difficile de la coexistence entre groupes culturellement séparés, et non — par exemple — de la tolérance envers des individus excentriques ou dissidents. Le propos du livre de Walzer est d'offrir, avec sa façon caractéristique de combiner argumentation philosophique et illustration historique, une vision comparative de cinq régimes de tolérance, c'est-à-dire une typologie des accords politiques et des arrangements institutionnels historiquement possibles dans des situations de pluralisme culturel. Cependant, pour ce qui est de l'attitude, Walzer remarque que le terme de tolérance peut embrasser un large éventail de motivations et de dispositions envers les différences: la résignation, l'acceptation stoïque, l'indifférence, la curiosité ou l'enthousiasme. Il propose d'appeler tolérants tous ceux qui montrent la volonté de vivre avec ceux qui leur paraissent étranges et bizarres, indépendamment de l'endroit où ils se situent dans l'éventail⁶.

Si on adopte l'échelle de Walzer, il semble clair que les textes déjà cités, ceux de l'UNESCO et de Koffi Annan, prèchent une compréhension de la tolérance biaisée en faveur d'une fraction de ce spectre, celle localisée résolument entre la curiosité et l'enthousiasme. Même Walzer formule une exception significative à l'égard de sa propre croyance selon laquelle il n'est ni possible ni nécessaire d'établir une corrélation systématique entre attitudes et régimes de tolérance, malgré la coïncidence dans le nombre. Il pense, en effet, que le succès des régimes de tolérance ne dépend pas des attitudes personnelles et pas même de la promotion d'une forme particulière dans la gamme; en fait, ils ont fonctionné avec des combinaisons variables d'attitudes. L'exception, toutefois, concerne ce qu'il appelle la version postmoderne de la tolérance: dans les situations où prolifèrent toutes sortes de différences et où les frontières et les identités des communautés s'effacent, à mesure que la pression de celles-ci sur les individus diminue, comme c'est le cas dans

⁶ M. WALZER, *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 8-13.

les sociétés d'immigration, la résignation ou l'indifférence ne suffisent probablement pas, et il faut progresser vers les degrés plus élevés de l'échelle.

Je ne vais pas refuser cette hypothèse, et je ne doute pas non plus des bonnes intentions qui animent les textes de l'UNESCO. Il est certainement vrai que la vie en commun et le fonctionnement des institutions démocratiques dans des circonstances de pluralisme ethnique, culturel, religieux, moral, etc., ont besoin d'un développement de dispositions plus exigeantes et généreuses envers la diversité de ses citoyens: il est nécessaire qu'ils se montrent ouverts et curieux, capables d'écouter et d'apprendre des autres, et surtout enclins à voir les différences comme un enrichissement. Mon objection part de la question de savoir s'il est encore possible d'appeler «tolérance» ces attitudes plus exigeantes. Je crois qu'on trouve ici la racine d'une confusion lourde de conséquences, puisque c'est justement elle qui permet d'interpréter la tolérance comme la vertu par excellence du pluralisme, au prix de la perte de toute signification précise. Au contraire, si on désire récupérer la signification distincte de la tolérance, il faudra cantonner cette vertu dans la partie inférieure de la gamme, quelque part entre la résignation et l'acceptation stoïque.

C'est pourquoi j'aimerais centrer ma discussion sur la question suivante: quelle genre d'attitude, dans l'éventail ouvert par Walzer, peut-on dénommer «tolérance» à proprement parler, en tenant compte de nos intuitions linguistiques à ce sujet? En effet, malgré ce qu'il y a de mérite dans des propositions telles que celle de l'UNESCO, n'est-il pas étrange de dire que nous tolérons ce qui éveille notre curiosité, suscite notre approbation ou simplement s'avère indifférent pour nous? Walzer lui-même se fait partiellement écho de cette question mais sa propre réponse est loin d'être satisfaisante, étant donné qu'il se limite simplement à changer les termes de la question: il en vient à dire que même les plus fermes partisans du pluralisme auront toujours des difficultés à accepter tel trait ou tel comportement particulier. Ce glissement de la tolérance comme attitude générale envers la diversité à la tolérance comme attitude face à cette différence concrète — glissement qui déforme la question — renforce l'impression qu'il n'est pas du tout évident que nous tolérons simplement ce qui nous attire ou nous enthousiasme.

Dans ce cas, ce qui disparaît est simplement la difficulté traditionnelle de la tolérance, sans laquelle elle perd absolument tout caractère distinctif. D'autre part, si on met trop d'emphase sur cette difficulté,

comme le faisait récemment Bernard Williams, on court le risque de la faire apparaître comme une vertu paradoxale, en même temps nécessaire et impossible: «Il nous faut tolérer les autres personnes et leurs manières de vivre seulement dans des situations où il nous est très difficile de le faire. La tolérance est, pourrait-on dire, requise uniquement envers ce qui est intolérable. Voilà le problème de base.»⁷ Dans cette optique, les circonstances mêmes qui rendent la tolérance nécessaire la rendent aussi extrêmement difficile, ou conduisent à douter de sa possibilité même. Dès lors, une clarification de ce que nous entendons par tolérance devrait commencer par examiner les traits les plus saillants de ces circonstances, avant de passer à la discussion de la justification de la tolérance ou de ses limites — toutes questions qui ont traditionnellement davantage retenu l'attention. En vue d'une telle clarification, il convient de rappeler qu'on ne peut réduire la tolérance au problème de savoir comment user du pouvoir de l'État, puisqu'on la trouve déjà présente dans les relations personnelles, comme Williams le reconnaît. Peut-être pouvons-nous, en envisageant les relations interpersonnelles, où il est plus facile de reconnaître le rôle que joue la tolérance, atteindre une meilleure compréhension de sa difficulté sans céder à la dramatisation.

2. LES CIRCONSTANCES DE LA TOLÉRANCE

Quelles sont les conditions sous lesquelles on peut dire à proprement parler d'un sujet A qu'il est tolérant? Naturellement, on ne parle pas ici de tolérance pour qualifier simplement un acte, mais pour argumenter en faveur d'une propriété dispositionnelle de A, c'est-à-dire sa tendance à se comporter de cette manière dans des occasions répétées, étant donné certaines circonstances, de façon telle qu'on puisse prédire sa conduite future avec une certaine certitude. Je suis tolérant si je permets que mes collègues de séminaire fument ou que mes enfants (les enfants et leurs amis sont une source inépuisable d'exemples à cet égard...) le fassent chez moi. Mais je ne le suis pas, évidemment, si je le permets un jour et si je l'interdis le jour suivant (en supposant que les circonstances n'aient pas fondamentalement changé entre-temps). Si on prend cet exemple, il est facile d'isoler deux circonstances qui, selon la

⁷ B. WILLIAMS, «Toleration: an Impossible Virtue?», in D. HEYD (éd.), *Toleration. An Elusive Virtue*, op. cit., p. 18.

plupart des auteurs sur le sujet, doivent être présentes simultanément pour qu'on puisse parler de tolérance *stricto sensu*. D'abord, ce qui est toléré doit apparaître comme mauvais, ou sujet à rejet, à la personne qui tolère. En d'autres termes, si je crois que fumer est une habitude salubre, il n'y a rien du tout à tolérer. Ainsi, il ne faut pas compter parmi les circonstances de la tolérance la diversité en tant que telle, mais seulement les diversités auxquelles est associée une valeur négative, c'est-à-dire celles qui entraînent la désapprobation ou l'ennui⁸. En second lieu, il faut aussi que la personne qui tolère soit en position de pouvoir empêcher ou interférer avec le comportement toléré, et qu'elle omette de le faire. Je suis tolérant avec mes camarades fumeurs si je peux leur interdire de fumer devant moi, mais que je m'abstiens de le faire et que, par conséquent, je le permets. Voici dès lors, en accord avec Susan Mendus, les conditions nécessaires de la tolérance: «Telles sont les circonstances dans lesquelles la tolérance émerge — des circonstances de diversité couplées au désagrément, à la désapprobation, ou au dégoût. De plus, une condition nécessaire de la tolérance est que celui qui tolère ait le pouvoir d'interférer dans la pratique offensante, de l'influencer ou de l'écarter, mais qu'il renonce à utiliser ce pouvoir.»⁹ Si la première condition présente sans doute la difficulté de la tolérance, les deux ensemble nous permettent de mieux comprendre ce qu'elle a de paradoxal: pourquoi ne pas empêcher, si c'est dans mon pouvoir, ce que je trouve indésirable, incorrect ou nuisible? Qu'y a-t-il de bon dans le fait de le permettre?

Cet aspect paradoxal est renforcé par certaines formulations, comme celle de Joseph Raz: «La tolérance est une vertu morale spécifique uniquement si elle limite des aspirations, des inclinations et des convictions que la personne tolérante tient pour bonnes en elles-mêmes.» De prime abord, cette vertu a quelque chose d'énigmatique, à tout le moins si nous nous en tenons aux termes de l'analyse de Raz. Si on le suit dans son raisonnement, quelqu'un est tolérant seulement s'il a une disposition à ne pas l'être, s'il a la tentation de se comporter d'une autre façon, c'est-à-dire si une telle inclination se base sur le dégoût ou

⁸ M. CRANSTON, «Toleration», in P. EDWARDS (ed), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, Londres, Macmillan, 1967, p. 143: «La tolérance est une attitude de sollicitude patiente en présence de quelque chose qu'on ressent comme déplaisant ou qu'on désapprouve. La tolérance doit être distinguée de la liberté parce qu'elle implique l'existence de quelque chose que l'on juge désagréable ou mauvais.»

⁹ S. MENDUS, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Londres, Macmillan, 1989, p. 9.

sur l'hostilité que provoque une caractéristique ou un comportement de son objet et si, de plus, cette inclination à se conduire d'une façon peu amicale par rapport à son objet est valorisée ou désirable en elle-même¹⁰. Mais cette analyse nous oblige alors à nous demander pourquoi il faudrait, dans ce cas, réprimer une inclination valorisée ou désirable. Si nous voulons fonder la valeur de la tolérance, nous ne pouvons passer sous silence cette question fort simple.

Afin de résoudre ce paradoxe, il faut considérer que les circonstances énoncées ne suffisent pas; force nous est d'ajouter une condition supplémentaire. Celle-ci est présente plus ou moins tacitement dans certaines formulations, et Raz lui-même remarque que «le fait pour une personne d'être ou non tolérante dépend de ses actes». Or c'est Ernesto Garzón Valdés qui, de façon plus lucide, a relevé l'importance de cette condition pour fixer conceptuellement la notion de tolérance, car il a montré qu'il faut prendre en compte les trois données suivantes: (1) l'acte toléré produit un refus et ce refus induit une tendance à l'empêcher ou à l'interdire; (2) la personne qui tolère possède les compétences adéquates lui permettant de déterminer le statut déontique de l'acte toléré, c'est-à-dire la capacité d'intervenir; (3) l'omission de cette intervention est le résultat d'une *pondération de raisons* pour et contre les alternatives de la permission ou de l'interdiction¹¹. De sorte que, dans le cas de mes collègues fumeurs, je suis tolérant si et seulement si (a) je supporte mal la fumée des cigarettes ou bien je considère que le tabac est nuisible (pour les fumeurs et ceux qui les entourent), et (b) j'ai la possibilité de leur interdire de fumer, mais pour *une certaine raison* je m'abstiens de le faire. Autrement dit, pour pouvoir parler de tolérance, il faut supposer un conflit de raisons à l'intérieur du sujet qui tolère, dont le résultat est l'inhibition, par une raison prédominante, de l'acte d'empêcher ou d'interdire l'action tolérée.

J'aimerais dorénavant concentrer mon attention sur cette troisième condition, plus souvent négligée, mais cruciale pour toute analyse de la tolérance. Auparavant, cependant, il peut être intéressant d'appliquer les trois conditions ci-dessus pour vérifier jusqu'à quel point elles nous permettent d'opérer des discriminations à l'intérieur de l'éventail de Walzer. Naturellement, la tendance à interdire ou à rejeter l'acte toléré

¹⁰ J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 401-403.

¹¹ E. GARZÓN VALDÉS, «No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», in *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 401-415.

marque la différence d'avec l'enthousiasme, la curiosité ou même l'indifférence, puisqu'on ne tolère que ce qui présente une valeur négative. La raison pour laquelle on ne peut pas dire qu'on tolère ce qu'on approuve ou ce qu'on loue, n'est pas qu'il faille éviter un usage redondant et peu informatif du langage, comme lorsqu'on dit d'un acte obligatoire qu'il est permis. En effet, à défaut de maintenir ce critère restrictif, on ne peut pas conserver une signification précise de la notion de tolérance, même s'il ne suffit pas pour la pleine clarification du terme. Insistons sur le fait qu'on n'a rien dit sur les raisons, quelle que soit leur nature, qui poussent au refus et à l'interdiction; on a seulement indiqué qu'elles doivent exister. En ce sens, nous nous sommes cantonnés dans des idées fort générales de mécontentement, de désapprobation ou de valeur négative, puisqu'aucune tentative de qualifier ou de restreindre le type de raisons en faveur de l'interdiction ou de l'interférence ne contribue en quelque manière que ce soit à l'analyse des *circumstances* — et nous fait peut-être perdre la netteté en excluant des cas peu douteux de tolérance.

D'autre part, une attitude résignée ou stoïque n'est pas non plus nécessairement tolérante, si elle est le résultat de l'incapacité d'agir. On ne tolère pas ce qui échappe à notre capacité d'intervention, quand il n'y a d'autre alternative que de souffrir patiemment. C'est pourquoi il faut distinguer «tolérer» d'un côté, «supporter» ou «endurer» de l'autre, car dans ce dernier cas la personne qui tolère n'a aucune possibilité d'empêcher ou d'interférer. On devrait ici donner raison à Mirabeau quand il refusait le mot de tolérance au nom de ses connotations tyranniques, «puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer¹². Il n'est par ailleurs pas redondant de remarquer que seul est tolérant celui qui pourrait ne pas l'être, même s'il ne faudrait pas faire de cela un mauvais usage en affirmant que la tolérance est toujours asymétrique et verticale, comme on l'a parfois dit. La vie quotidienne est pleine de cas, comme celui des collègues fumeurs de notre exemple, où il y a tolérance entre égaux. Le fait de parler d'une capacité d'interdire ne doit pas mener à penser nécessairement à une relation de supériorité ou de subordination, si on accepte avec Garzón Valdés l'idée que «la compétence pour interdire des actes entre égaux est l'expression de la capacité qu'a chacun de se défendre contre les dommages et les offenses».

¹² Cité par A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 1134.

Enfin, la pondération des raisons renforce l'idée que nous ne tolérons pas ce que nous trouvons indifférent, tout comme il n'est pas non plus adéquat de dire que nous tolérons sans nous en rendre compte, par ignorance ou par négligence, justement parce que cette troisième condition permet de comprendre toute la différence entre la tolérance et le simple laisser-faire. Il faut être très attentif à ce point, car le fait que tolérer consiste dans l'abstention ou dans le laisser-faire pourrait prêter à confusion. C'est pourquoi il n'est pas inutile de rappeler que cette abstention ou omission est aussi un acte intentionnel et que la tolérance est une action de permission, ou de non-intervention. Mais surtout, rien n'a été plus habituel, et fallacieux, que de rapporter la tolérance au «*anything goes*» ou de l'identifier au scepticisme. Ainsi, Chesterton disait que c'est «la vertu de ceux qui ne croient en rien». Cela a constitué une accusation récurrente, certainement l'objection la plus fréquemment utilisée historiquement par les adversaires de l'idée de tolérance, mais qui ne semble pas tenir debout si l'on prend en compte notre dernière condition.

Certains auteurs sont, au contraire, allés dans la direction inverse. Ainsi, Peter Nicholson fait entrer dans sa définition de tolérance la «clause d'importance»: l'acte toléré est rejeté parce qu'il constitue une déviation par rapport à une conviction importante de celui qui tolère, et non pour un motif banal¹³. Dans ce cas, par définition, la personne tolérante doit avoir à tout le moins une conviction sérieuse qui puisse être blessée, contrairement à ce que pensait Chesterton. Cependant, une telle clause n'ajoute que des complications non nécessaires au moment où il s'agit de délimiter le concept de tolérance. Ma conviction selon laquelle le tabagisme est une habitude ennuyeuse et nuisible est-elle importante? De plus, la restriction est excessive: pourquoi exclure les nombreux cas où la tolérance porte sur des enjeux plus ou moins banals? Pourquoi l'attitude permissive envers l'habillement extravagant du petit ami de sa fille, dans le célèbre exemple de Mary Warnock¹⁴, ne mériterait-elle pas le nom de tolérance, simplement sous prétexte qu'il s'agit seulement d'une question de goût? Qu'il y ait des cas plus ou moins significatifs ou banals de tolérance n'est pas décisif quand il s'agit de trouver une définition qui les embrasse tous. Même si c'est l'idéal moral,

¹³ P. NICHOLSON, «Toleration as a Moral Ideal», in J. HORTON et S. MENDUS (éds), *Aspects of Toleration*, Londres/New York, Methuen, 1985, p. 160.

¹⁴ M. WARNOCK, «The Limits of Toleration», in S. MENDUS et D. EDWARDS (éds), *On Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 125.

et non l'usage descriptif du terme, qui nous intéresse, comme Nicholson, la *goodness* de la tolérance dépend beaucoup moins de la nature des raisons qu'on aurait d'interdire que des raisons qu'on se donne de permettre.

Quoi qu'il en soit, le reproche selon lequel la tolérance serait fille de l'incrédulité ou de l'indifférence doit être platement refusé. Si je me fiche éperdument de l'habillement du fiancé de ma fille, de la religion de mon voisin ou de ses goûts sexuels, il n'y a pas lieu de parler de tolérance. Il faut se rendre compte de ce que le tolérant ne manque pas de raisons, mais qu'au contraire, il a des raisons supplémentaires. Il a des raisons de condamner ou de rejeter quelque chose, mais pour une certaine raison il s'abstient de le faire. C'est probablement ici, dans la pondération des raisons, que réside la clé véritable pour interpréter les objections contre la tolérance, qui gravitent toutes autour de la question suivante: pourquoi n'empêche-t-on pas tout bonnement ce qu'on trouve erroné, désagréable ou immoral? Du point de vue de ceux qui formulent ces objections, les raisons en faveur du rejet et de l'interdiction semblent être tout ce dont il faut tenir compte. L'attitude du tolérant, quant à elle, est vue comme «molle» en quelque sorte, puisqu'en dépit du fait que cette personne possède une raison d'empêcher un acte, elle s'empêche de le faire. De surcroît, cette attitude semble porter en elle un dangereux poison, selon l'expression de Bossuet, parce qu'on en vient à dire que les raisons pour le rejet ne sont pas tout ce qui compte, qu'elles doivent céder devant d'autres raisons de plus grand poids pour sauvegarder un bien plus important. Et cela est interprété comme un désaveu qui ôte à la tolérance toute sa validité.

Nous pouvons dès lors mieux comprendre la cause des méfiances ou de l'amimosité ouverte de l'intolérant, pour qui toute pondération de raisons signifie tout simplement que les raisons supérieures (par exemple religieuses) sont subordonnées à, ou battues en brèche par, d'autres considérations (politiques ou morales, supérieures du point de vue du tolérant), de sorte qu'elles se trouvent ainsi relativisées. S'il en est ainsi, on devrait reformuler les objections contre la tolérance de la manière suivante: elle n'est en réalité pas fille, mais mère de l'indifférence ou du scepticisme. Cette vision est bien sûr myope et partielle, car elle ne voit plus que la moitié de la question: elle n'arrive tout simplement pas à comprendre la structure complexe des raisons du tolérant, vers laquelle je voudrais me tourner à présent.

3. LA TOLÉRANCE ET LE CONFLIT DES RAISONS

De l'analyse qui précède se dégage une question sur laquelle on n'attire pas assez souvent l'attention. Il nous semble tellement évident que la tolérance se rapporte à la diversité et au conflit que nous faisons l'impasse sur tout ce que cela signifie. La diversité, quand elle est affectée d'une valeur négative, constitue probablement la condition la plus visible de la tolérance. C'est pourquoi nous sommes tentés de concentrer notre attention sur le caractère potentiellement conflictuel de ces différences interpersonnelles, alors que la division qui se produit à l'intérieur de la personne qui tolère reste, quant à elle, dans la pénombre. Cependant, cette division est une dimension fondamentale pour qui désire accorder un caractère distinct à la tolérance, comme l'a très correctement vu Fletcher: «Le cœur de la tolérance réside dans le conflit interne du tolérant»¹⁵.

Le problème n'est pas seulement de constater l'importance de ce conflit des raisons, mais surtout de considérer les termes dans lesquels nous devons le comprendre. David Heyd, par exemple, refuse qu'il puisse être adéquatement compris au moyen de ce qu'on peut appeler le bilan des raisons, qui paraissent se dégager naturellement de ce que nous venons de dire. En fait, en parlant de pondération des raisons, nous représentons intuitivement deux ensembles de considérations en conflit, favorables ou défavorables à l'intervention, et la décision de permettre apparaît alors comme la conclusion qui résulte de leur évaluation, tout bien considéré. En guise d'alternative, Heyd propose un modèle différent, plus satisfaisant à son avis, qu'il dénomme «perceptif» et selon lequel la tolérance suppose toujours un déplacement de l'attention: des actions (qu'on rejette) à l'agent. Au lieu de considérer le poids relatif de raisons antagoniques mais situées sur le même plan, il s'agit de penser l'attitude tolérante comme une sorte de «*Gestalt switch*», afin de souligner le caractère qualitativement distinct des raisons mises en jeu. Plus encore, l'idée clé de ce changement perceptif repose dans ce que Heyd appelle la «personnalisation», pour signifier que la tolérance réside dans le fait de passer d'un jugement sur les croyances ou sur les comportements, abstraction faite du sujet de telles croyances ou conduites, à un jugement qui prend en compte cette dimension personnelle. Ce saut des

¹⁵ G. P. FLETCHER, «The Instability of Toleration», in D. HEYD (éd.), *Toleration, An Elusive Virtue*, op. cit., p. 159.

croyances au croyant, ou des actes à l'agent, détermine une classe absolument différente de jugements, qui, nous assure-t-il, a été de surcroît «la pierre de touche de toutes les théories sur la tolérance» de Locke ou Mill jusqu'à Rawls, Dworkin ou Raz¹⁶. En résumé, la tolérance est pour Heyd une vertu perceptive, qui nous permet de changer de perspective en nous déplaçant des actes et croyances vers la dignité ou l'autonomie de l'agent. Si je comprends bien sa proposition, la supériorité du modèle perceptif par rapport au modèle du bilan des raisons réside surtout dans le fait que le premier permet de traiter les deux ensembles des raisons comme qualitativement distinctes et irréductibles, au lieu de considérer à chaque fois le poids relatif des raisons particulières. Autrement dit, le premier exposerait non de simples explications *ad hoc*, mais une «forme générale», plus intéressante au niveau théorique parce que «plus systématique dans la justification de la tolérance»¹⁷.

Cependant, la supériorité présumée du modèle proposé par Heyd est plus que douteuse pour différentes raisons, la principale étant qu'on peut se demander s'il parvient réellement à nous offrir la forme générale qu'il promet. De plus, on pourrait de manière parfaitement plausible reprendre le point fondamental de son objection au sein d'une conception élargie de la délibération pratique, sans recourir à l'image ambiguë du changement perceptif.

Jusqu'ici, nous avons tenté une clarification du concept de tolérance, sans entrer dans la discussion normative concernant la validité des arguments qui peuvent la justifier. La conception perceptive de Heyd déborde de telles limites et, au lieu de la structure générale de la tolérance, compatible avec les diverses justifications possibles, il table résolument, lorsqu'il introduit la personnalisation comme clé interprétative de la tolérance, sur une stratégie particulière de justification. Il n'est pas difficile de trouver des arguments politiques, par exemple, qui ont servi pour justifier historiquement la tolérance et qui ne trouvent pas leur place dans le changement de perspective faisant passer de l'acte à la dignité de l'agent. Le modèle perceptif n'offre donc pas une forme générale systématique de la tolérance, mais il prend parti en faveur d'un ensemble de raisons qui *doivent* soutenir l'attitude tolérante, raisons qui tournent autour du respect de la dignité, de l'intégrité ou de l'autonomie de l'agent.

¹⁶ «Introduction», in D. HEYD (éd.), *Toleration, An Elusive Virtue*, op. cit., p. 11 sq.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

Mais il convient surtout de remarquer qu'on ne peut pas parler de conflit des raisons dans les termes du changement perceptif. Dans la ligne de la psychologie de la *Gestalt*, il est possible de passer alternativement d'une configuration visuelle à une autre, quand les lignes de la figure passent à l'arrière-plan ou vice versa, mais pas du tout de les contempler en même temps. Dans le cas de la tolérance, cela signifie qu'on ne pourrait pas avoir simultanément présentes à l'esprit les raisons d'interdire et les raisons de permettre, ce qui n'a pas de sens. Les modifications que Heyd lui-même est obligé d'introduire pour éviter ce type de conséquences sont un témoignage éloquent de ce que son image perceptive n'est pas très heureuse. Et elle n'est en rien nécessaire pour rendre compte des intuitions sous-jacentes à son modèle, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'analyse de la tolérance devrait préserver la différence qualitative des raisons en conflit, ce que ne fait pas la représentation habituelle du bilan des raisons. C'est pourquoi il nous faut introduire la notion des raisons de second ordre.

Qu'est-ce qu'une raison de second ordre? Nous avons utilisé à de multiples reprises l'expression de «raison d'agir», qui constitue une idée essentielle pour l'explication ou la justification des actions et, en général, pour la compréhension du discours pratique. Cependant, pour rendre compte de nos délibérations, il faut également recourir à une autre classe de raisons d'ordre supérieur: des raisons d'agir ou de ne pas agir pour certaines raisons. Celles-ci ne sont pas des raisons d'agir, mais des raisons au sujet des raisons que nous avons d'agir. Loin d'être une subtilité philosophique, cette hiérarchie de niveaux dans le raisonnement pratique permet de se charger de la structure réfléchie de la rationalité pratique et constitue un instrument d'analyse très utile, comme nous allons le voir à propos de la tolérance.

La thèse que je voudrais défendre est qu'on ne peut pas comprendre la forme générale de la tolérance simplement sur la base du bilan d'un conflit entre des raisons de premier ordre. On ne peut exclure qu'il y ait certains actes de tolérance qui soient le résultat d'un tel bilan, mais ils ne sont pas vraiment les plus remarquables. Nous avons déjà dit que nous ne pouvions pas qualifier de tolérant une personne qui, un jour, permet un certain comportement et le lendemain l'interdit, car ce serait plutôt arbitraire. Notre attention s'est dirigée sur la disposition qui porte à se conduire de la même manière dans des occasions répétées, étant donné certaines circonstances, ce qui présume une règle de conduite. Le principal défaut du bilan des raisons réside dans son instabilité, car il fait

dépendre l'attitude tolérante du poids relatif des considérations dans chaque situation, et c'est sûrement à cela que pense Heyd quand il parle d'«explications *ad hoc*».

La notion de raison de second ordre permet cependant une autre interprétation du conflit des raisons, interprétation qui se développe à l'intérieur de la personne tolérante et qui, comme on l'a vu, définit la complexité de l'attitude. Il faut pour cela se servir de l'idée de «raisons excluantes» (*exclusionary reasons*), proposée il y a quelque temps par Raz¹⁸. Une raison excluyente est simplement une raison de second ordre négative, pour ainsi dire, ou une raison de ne pas agir sur la base de certaines raisons. Une interprétation correcte de la structure complexe du raisonnement de la personne tolérante peut alors être la suivante: elle a au moins une raison d'empêcher ou d'interdire l'acte qui est l'objet de sa tolérance, mais elle a aussi une raison excluyente de ne pas agir pour ce genre de raisons. Il s'agit dès lors d'un conflit entre une raison de premier ordre et une raison excluyente d'ordre supérieur. Celle-ci nous empêche d'agir sur la base du bilan des raisons si les considérations qui établissent ce bilan sont des raisons exclues par cette raison excluyente.

La conclusion de ce qui précède est qu'on devrait définir la tolérance comme une permission fondée sur base de raisons excluantes: il est permis de faire x , malgré le fait qu'il existe au moins une raison d'empêcher x , s'il existe des raisons de second ordre pour exclure ces raisons d'empêcher. Nous devons dès lors comprendre tout principe de tolérance comme un principe de restriction qui ne concerne pas tant les actions elles-mêmes que la classe des raisons sur la base desquelles on trouverait légitime d'agir. Il convient d'apporter deux précisions quand on parle ici de principe de restriction: en premier lieu, un tel principe exclut seulement de bonnes raisons, parce qu'il ne semble pas y avoir besoin d'un principe spécial pour en écarter de mauvaises; en second lieu, le principe de restriction établit qu'on ne doit pas faire x pour la raison p , et non qu'on ne doit pas faire x , puisqu'il y a la possibilité ou bien de ne pas faire x ou de le faire, mais pas pour la raison p .

¹⁸ J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Princeton, Princeton University Press, 1990 (deuxième édition).

4. UNE VERTU MODESTE ET DIFFICILE

Cette analyse de la forme générale de la tolérance nous renvoie en fin de compte à la structure réfléchie de la raison pratique, exprimée ici par la différence entre les raisons de premier ordre et les raisons de deuxième ordre — manière assez classique de procéder en philosophie pour rendre compte des paradoxes et des conflits, du moins depuis la théorie des types de Russell. La tolérance possède un aspect à première vue paradoxal (pourquoi ne pas empêcher une conduite que nous refusons, au lieu de la permettre?), qui nous a amenés à remarquer l'existence d'un conflit de raisons à l'intérieur la personne qui tolère. La tolérance ne peut en effet être comprise comme une simple permission, fondée sur l'absence de raisons d'interdire; au contraire, elle suppose toujours par définition l'existence de l'une ou l'autre raison qui va contre ce qui est toléré et plaide pour qu'on l'empêche ou l'interdise. Celui qui tolère doit donc avoir, en plus d'une raison d'empêcher ou d'interdire, une raison de s'abstenir finalement d'agir d'accord avec cette première raison. On ne saurait expliquer la tolérance sans attirer l'attention sur ce conflit de raisons qui a lieu chez celui qui tolère, et nous devons comprendre la tolérance comme une permission qui résulte d'un bilan complexe de raisons. Pour rendre compte de ce bilan, nous avons cru nécessaire d'introduire la notion de raisons de deuxième ordre et d'entendre par «principe de tolérance» une raison qu'a une personne de ne pas agir en accord avec un certain type de raisons. Nous parlons, en conséquence, d'une permission fondée sur des raisons de second ordre excluant, c'est-à-dire des raisons d'exclure certaines raisons particulières en tant que fondamentalement légitime de notre conduite, du moins dans certaines situations.

Je voudrais utiliser un exemple libéral classique pour confirmer cette caractérisation formelle de la tolérance comme un principe qui restreint la classe des raisons d'agir que nous pouvons invoquer. Dans son *Epistola de Tolerantia*, John Locke ne suggère pas qu'un régime de tolérance doit consister dans la démarcation des sphères de l'Église et de l'État; il n'affirme pas non plus que les affaires religieuses sont au-delà de la compétence des pouvoirs publics; il dit quelque chose de fort différent: la conduite des pouvoirs publics ne peut ni servir à un propos religieux, ni se fonder sur des considérations de foi. Dans d'autres termes, sa conception de la tolérance concerne la nécessité d'exclure les raisons religieuses en tant que fondements légitimes des activités des

pouvoirs publics. Il s'agit donc d'un principe de restriction qui affecte moins les actions du magistrat que ses raisons d'agir. Le célèbre exemple du sacrifice d'animaux pour le culte est illustratif à cet égard, car d'après Locke il n'y aurait rien à objecter si on interdisait l'abattage d'animaux pour des raisons non religieuses, telles que la nécessité d'augmenter le cheptel national. Dans le sillage de Locke, la justification de la tolérance requiert une réponse convaincante à la question suivante: pourquoi devrions-nous exclure les raisons de nature religieuse comme fondement ou motif des actions du magistrat civil?¹⁹ Nous parlons alors de raisons d'exclure un certain type de raisons (religieuses, dans ce cas), et d'une permission fondée sur cette raison excluant.

De manière similaire, le *harm principle* de John Stuart Mill doit être compris moins comme le tracé de frontières hors desquelles on ne peut pas exercer le pouvoir de l'État ou de la société, que comme un principe qui restreint les raisons pouvant justifier l'usage de ce pouvoir contre ses membres ou, autrement dit, les raisons qu'on doit exclure bien qu'elles soient valides²⁰. Et le libéralisme politique de John Rawls est un bon exemple contemporain, puisqu'il étend le même principe des questions religieuses aux conceptions de la vie bonne et même à la philosophie. Ici aussi, la tolérance fonctionne comme un principe excluant de bonnes raisons, car elle établit des conditions de justification publique qui restreignent les considérations qu'on peut invoquer entre les citoyens d'une démocratie pluraliste pour discuter de l'ordre constitutionnel et des questions essentielles de justice et pour recourir légitimement à l'usage du pouvoir coercitif de l'État²¹.

L'analyse qui précède devrait nous aider à mieux comprendre pourquoi la tolérance est une vertu à la fois modeste et difficile. Sa modestie réside dans le fait qu'elle est une vertu de minimis: celui qui tolère permet quelque chose qui lui déplaît ou qu'il désapprouve, il le permet malgré lui. Cela ne requiert pas de celui qui tolère une attitude curieuse ou ouverte, qui contemple les différences culturelles, religieuses ou sexuelles comme enrichissantes; en fait, nous devrions plutôt présumer le contraire. La vertu de tolérance suppose seulement que celui qui tolère s'abstient de poursuivre ou d'empêcher la conduite tolérée, bien qu'il ait des raisons de le faire. C'est en effet de la continuité ou de la vigueur de ces

¹⁹ J. LOCKE, *Epistola de Tolerantia* / *A Letter on Toleration*, édition établie par R. Kilbansky et J. W. Gough, Oxford, Oxford University Press, 1968.

²⁰ J.S. MILL, *On Liberty*, Londres, Routledge, 1991, p. 30.

²¹ J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

raisons de premier ordre, qui expriment le refus et conduisent à désirer interdire, que dépend le sens même de la tolérance et l'équilibre difficile en quoi elle consiste. Il n'y a pas de tolérance sans une intolérance préalable, c'est-à-dire sans des raisons valables (du point de vue du sujet qui tolère) pour condamner ce qui est toléré comme quelque chose de désagréable, de nocif ou d'erroné. Si de telles raisons disparaissent, ou si nous cessons de les considérer valables, la tolérance elle-même disparaît avec elles, comme c'est le cas dans une large mesure des dissensions religieuses dans nos sociétés. Si se diffuse l'idée selon laquelle il y a quelque chose de précéteux que nous avons à reconnaître dans les différents cultes et confessions, ou si les croyances religieuses de nos concitoyens cessent de nous intéresser, l'opportunité même de la tolérance diminue.

Pour cette raison, la manière dont on a tendance, de nos jours, à parler de tolérance la fait apparaître plutôt comme le synonyme d'une réponse « politiquement correcte » au pluralisme, mais au prix d'un estompement de la spécificité de cette vertu, d'un oubli de sa difficulté particulière. C'est dans la structure complexe des raisons qui définit l'attitude de celui qui tolère que réside cette difficulté, par rapport à d'autres attitudes plus simples d'acceptation ou de refus tout court des différences. Si nous tolérons, nous permettons quelque chose qui nous apparaîtrait comme mauvais. Les raisons de second ordre qui nous conduisent à le permettre, en dépit d'autres raisons allant en sens inverse, n'annulent pas la validité de ces dernières; elles les excluent seulement au moment de déterminer nos actions. D'où l'instabilité constitutive de la tolérance, car cette même complexité tend à se résoudre en attitudes plus simples et directes: soit parce qu'à long terme les motifs de refus ou de condamner disparaissent, et ce qui est toléré finit par paraître indifférent et même respectable, soit parce que les éléments en question s'avèrent tout simplement intolérables. De toute façon, dans les deux cas, ce bilan complexe des raisons se brise et la tolérance même se dissout.

Il y a au moins deux points à retenir de la caractérisation formelle que nous avons donnée de la tolérance. Tout d'abord, quand on parle de tolérance, on se situe nécessairement du point de vue de celui qui tolère et on prend en considération ses raisons. Cette limitation exclut la perspective de ceux qui sont tolérés, et elle a été soulignée par ceux qui opposent le discours de la tolérance au discours des droits et des libertés. Ensuite, la valeur morale de la tolérance ne peut pas se donner comme un acquis, car elle repose entièrement sur la qualité des raisons qui interviennent, aussi bien de celles qui refusent ou interdisent que de

celles qui justifient l'abstention. Le prestige qu'on accorde à la tolérance masque ce qui devrait être assez évident: que sa valeur dépend totalement du jugement que nous portons sur ces raisons. Cette valeur dépend, en premier lieu, du type de raisons au nom desquelles nous condamnons l'objet de la tolérance, car s'il n'y a pas de bonnes raisons de refuser ou d'interdire, la tolérance elle-même est en trop, et s'avère superflue ou arbitraire. En plus, sa qualité morale réside dans le type de justification qui nous amène à exclure les raisons de premier ordre et, de cette manière, à permettre la conduite tolérée. Car de telles justifications peuvent couvrir un large éventail, allant du simple opportunisme de celui qui se trouve dans la minorité, ou de la nécessité d'assurer la paix publique ou un ordre de coexistence stable, au respect de l'autonomie de la personne.

Peut-être ont-ils raison, ceux qui considèrent que la valeur de la tolérance est provisoire, destinée à ouvrir le chemin à d'autres attitudes plus stables face à la diversité, ou qu'elle s'avère biaisée puisqu'elle ne considère que le point de vue de celui qui tolère, sans considérer les droits de celui qui est toléré. C'est pourquoi on peut penser à la vertu de tolérance comme à une espèce de *second best* dans un monde sûrement imparfait. Peut-être n'aurait-elle pas de sens là où les droits de tous seraient garantis et pleinement respectés, bien qu'il y ait des raisons d'en douter. Un régime de droits et de libertés génère inévitablement de la diversité et des conflits, entre autres choses à cause de l'impossibilité d'éviter une friction constante entre libertés ou à cause du fait incontournable que l'exercice des droits de certains suppose toujours des coûts pour d'autres. Il ne semble donc pas que dans un avenir prévisible nous pourrions nous passer d'elle, certainement comme lubrifiant des rapports interpersonnels, mais aussi dans la vie publique des sociétés démocratiques — il suffit de penser aux débats sur l'avortement ou sur les sentiments d'appartenance communautaire, par exemple. S'il est permis de faire quelque prévision que ce soit à cet égard, je dirais qu'une société pluraliste exige de ses citoyens un bilan de raisons toujours plus complexe, et non simplement de bons sentiments, de bonnes intentions ou de bonnes paroles.

Universidad de Málaga
Facultad de Filosofía y Letras
Campus de Teatinos s/n
Málaga -29007
Espagne
mtoscano@uma.es

Manuel TOSCANO-MÉNDEZ.

RÉSUMÉ. — Si la tolérance est saluée presque unanimement comme une valeur indispensable dans les sociétés pluralistes et démocratiques, le sens de cette vertu n'est cependant pas si clair. Il y a des raisons de penser que l'inflation des attentes qu'on lui adresse estompe sa difficulté particulière. C'est pourquoi l'A. propose une analyse conceptuelle des conditions de la tolérance, mettant tout particulièrement en avant le conflit des raisons à l'intérieur de la personne qui tolère, et nous renvoyant à la structure réfléchie de la raison pratique. Dans cette caractérisation formelle, la tolérance apparaît comme une permission fondée sur un principe d'exclusion de certaines raisons d'agir. Si l'attitude tolérante suppose un bilan complexe de raisons, sa valeur morale ne peut pas être tenue pour acquise, car elle dépend entièrement de la qualité des raisons qui composent le bilan.

ABSTRACT. — While tolerance is acclaimed almost unanimously as an indispensable value in pluralistic and democratic societies, the meaning of this virtue is in fact far from obvious. There are good reasons to believe that the inflationary expectations addressed to it tend to cover up its specific difficulty. The A. therefore offers a conceptual analysis of the conditions of tolerance, placing particular emphasis on the conflict of reasons internal to the tolerating person, and pointing to the reflective structure of practical reason. In this formal characterization, tolerance appears as a kind of permission grounded in the principle of exclusion of certain reasons for acting. If indeed tolerance presupposes such a complex balance of reasons, its moral value can never be taken for granted since it depends entirely on the quality of the reasons on the balance sheet.

Quelques publications récentes

- Ph. VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique* (La couleur des idées), Paris, Éditions du Seuil, 1991, 320 pp.
- Avicenna Latinitas. Liber primus naturalium. I. De causis et principis naturalium*. Édition critique par S. VAN RIET. Introduction doctrinale par G. VERBEKE. Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters; Leyde, E. J. Brill, 1992, v-108*, 146 pp.
- Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990 édités par J. FOLLON et J. McEVOY (Bibliothèque philosophique de Louvain, 36), Louvain-la-Neuve, Éd. de l'Institut sup. de Philos.; Paris, Vrin; Louvain, Éditions Peeters, 1992, xii-338 pp.
- J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger* (Critique de la politique), Paris, Fayot, 1992, 246 pp.
- M. LECLERC, *La destinée humaine. Pour un discernement philosophique*, Namur, Culture et vérité, 1993, 164 pp.
- J. FOLLON, *Guide bibliographique des études de philosophie* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 37), Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie — Éditions Peeters; Paris, Vrin, 1993, x-220 pp.
- Actualité de la pensée médiévale*. Recueil d'articles édité par J. FOLLON et J. McEVOY (Philosophes médiévaux, 31), Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie; Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994, vi-360 pp.
- Dimensions de l'exister. Études d'anthropologie philosophique*. V. Éditées par G. FLORIVAL (Bibliothèque philosophique de Louvain, 40), Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut sup. de Philos.; Louvain-Paris, Éd. Peeters, 1994, viii-266 pp.
- Avicenna Latinitas. Codices*. Codices descriptis M.-T. d'ALVERNY. Addenda collegunt S. VAN RIET (†) et P. JODOGNE, Louvain-la-Neuve, Éd. Peeters; Leyde, E. J. Brill, 1994, vii-476 pp.
- M. BLONDEL, *Œuvres complètes*. Tome I. 1893 — *Les deux thèses*. Texte établi et présenté par Cl. TROISFONTAINES, Paris, Presses univ. de France, 1995, xviii-760 pp.
- J. TAMINIAUX, *Le théâtre des philosophes: la tragédie, l'être, l'action* (Krisis), Grenoble, Millon, 1995, 301 pp.
- Ph. ROSEMAN, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture «du système» philosophique de saint Thomas d'Aquin*. Préface de J. ÉTIENNE, Louvain-Paris, Peeters, 1996, 224 pp.
- D. LORIES, *L'art à l'épreuve du concept* (Le point philosophique), Bruxelles, De Boeck Université, 1996, 170 pp.
- J. FOLLON, *Ἀπολογοῦν τῷ Θεῷ («Suivre la Divinité»). Introduction à l'esprit de la philosophie ancienne*. Préface de J. ÉTIENNE, Louvain-Paris, Peeters, 1996, 228 pp.
- M. BLONDEL, *Œuvres complètes*. Tome II. 1888-1913 — *La philosophie de l'action et la crise moderniste*. Texte établi et présenté par C. TROISFONTAINES, Paris, Presses univ. de France, 1997, xxxvi-812 pp.
- J. LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité* (Catalyses, 6), Namur, Éd. Arel; Montréal, Éd. Fides, 1997, 335 pp.
- G.W.F. HEGEL, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*. Textes réunis, introduits, traduits et annotés par O. DEPRÉ. Précédé de *Sur l'antiquarisme et le paganisme du jeune Hegel* par R. LEGROS (Bibliothèque des textes philos.), Paris, Vrin, 1997, 480 pp.
- E. TOUREPPE, *Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal* (Bibliothèque philos. de Louvain, 49), Louvain-la-Neuve, Éd. de l'Institut sup. de Philos.; Louvain-Paris, Éd. Peeters, 1998, x-466 pp.
- D. LORIES, *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens* (Atis-tote. Traductions et études), Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 1998, 572 pp.